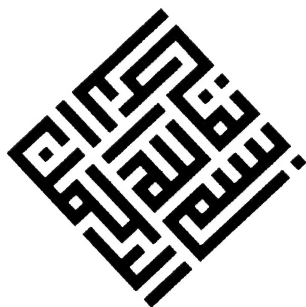




میر محمد بن محمد یُدعی بیافر الدّاماد الحسینی

مصحح و حاشیه نویس
هادی رستگار مقدم گوهری



سرشناسه:	رستگار مقدم گوهری، هادی، ۱۳۳۸ -
عنوان و نام پدیدآور:	تحقیق مفهوم الوجود / میر محمد بن محمد بدیع باقر الداماد الحسینی؛ تصحیح و تعلیق هادی رستگارمقدم گوهری.
مشخصات نشر:	قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری:	۴۰ ص: ۲۱/۵ × ۱۶/۵ س.م.
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۰۴۴-۹
وضعیت فهرست نویسی:	فیا
موضوع:	میرداماد، محمد باقر بن محمد، -۱۰۴۱ ق.. رساله فی تحقیق مفهوم الوجود — تقد و تفسیر هستی شناسی Ontology
موضوع:	فلسفه اسلامی — متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع:	am philosophy -- Early works to 20th century
موضوع:	میرداماد، محمد باقر بن محمد، -۱۰۴۱ ق.. رساله فی تحقیق مفهوم الوجود شرح جامعه المصطفی العالمیه.
موضوع:	مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ
موضوع:	mustafa International University Almustafa international Translation and Publication center
رده بندی کنگره:	BBR ۱۱۵۸ / ۵۰۳ ۱۳۹۵
رده بندی دیویی:	۱/۱۸۹
شماره کتابشناسی ملی:	۴۲۵۶۲۴۳

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

تحقیق مفہوم الوجود
مؤلف: میر محمد بن محمد یذعی بیابر الداماد الحسینی
مصحح و حاشیہ نویس: ہادی رستگار مقدم گوہری
چاپ اول: ۱۳۹۵ش / ۱۴۳۷ق
ناشر: مرکز بین المللی ترجمہ و نشر المصطفیٰ ﷺ
● جاب: نازنستان ● قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال ● شمارگان: ۳۰۰ نسخہ

مراکز یخش

ایران، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نبش کوچه ۱۸
تلفن: ۰۲۵ ۳۷۸۳۹۳۰۵ - ۹
تلفکس: ۰۲۵ ۳۷۸۳۹۳۰۵ / (داخلی ۱۰۵)
ایران، قم، بلوار محمدامین، سه راه سالاریه. تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۳۳۱۰۶
ایران، قم، مجتمع ناشران، طبقه سوم واحد ۳۰۸. تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۰۲

pub.miu.ac.ir miup@pub.miu.ac.ir https://telegram.me/pub_almostafa

بناساز از دست اندرکارانی که ساز و آواز نه لید این اثر را می‌رسانند.

- مدیر انتشارات: مرتضی محمدعلی نژاد شانی
- مدیر تولید: جعفر قاسمی ابهری
- ناظر فنی: محمدباقر شکری
- ناظر گرافیک: مسعود مهدوی
- ناظر چاپ: نعمت الله یزدانی

تحقيق مفهوم الوجود

میر محمد بن محمد، بذعی بیاقیر الدآاماد الحسینی

مصحح و حاشیه نویس
هادی رستگار مقدم گوهری



مرکز بین المللی
ترجمه و نشر
المصطفی

سخن ناشر

با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، پرسش‌ها و چالش‌های نوینی در حوزه علوم انسانی فرا روی اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پای‌بندی به دین و سنت در مدیریت همه‌جانبه کشورها بسیار چالش‌برانگیز می‌نماید. از این‌رو مطالعات و پژوهش‌های به‌روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس معیارهای معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه‌های ناب، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت تمامی بنیان‌گذاران این شجره طیّبه، به‌ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری (دام ظلّه العالی) می‌باشد.

«جامعه المصطفی (ص) العالمیه» برای تحقق این رسالت خطیر و در مسیر نشر معارف ناب محمدی (ص) «مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)» را تأسیس کرده است.

در پایان لازم می‌دانیم تلاش همه عزیزانی را که در نشر این کتاب سهمی داشته‌اند، سپاس گزارده، ارباب فضل و معرفت را به یاری بخوانیم تا ما را از دیدگاه‌های سازنده خویش بهره‌مند سازند.

مرکز بین‌المللی

ترجمه و نشر المصطفی (ص)

فهرست

مقدمه.....	۷
نحوه اتصاف ماهیت به وجود.....	۱۱
روش تحقیق.....	۱۷
[اثر الجاعل الحقائق الخارجية و الوجود أمرٌ إنتزاعی].....	۲۱
[الدلیل علی أن الماهیة لا یكون أمراً إنتزاعیاً].....	۲۷
[إشتراك معنوی الوجود].....	۲۹
[الدلیل علی بطلان قدم العالم بجميع أجزائه].....	۳۱
[عدم الجواز بأن یكون شیء من الممكن یكون الشخص عین ذاته].....	۳۵
[الدلیل علی عدم تحصل الكلّی الطبیعی فی الخارج].....	۳۷

مقدمه

عصر صفویه، عصر رونق فلسفه و حکمت اسلامی بود. عصر طلایی حکمت اسلامی و علوم دیگر است که در هیچ دورانی بعد از ظهور اسلام چنین رونقی را سراغ نداریم. در این عصر دانشمندان بزرگی ظهور کردند که هر یک از آنان برای شکوفا کردن یک قرن کفایت می‌کرد؛ چه رسد به این که همه آنها در یک دوره حکومت صفوی که نزدیک به دو و نیم قرن (۹۰۶هـ - ۱۱۴۸هـ) به طول انجامید، وجود داشتند.

مرکز این رشد و توسعه فکری اسلامی، اصفهان بود. نگارنده در حدّ بضاعت خود نزدیک به چهل تن از دانشمندان بزرگ را که در حوزه‌های مختلف علوم، مانند: فقه و اصول، فلسفه و کلام و عرفان، ریاضیات و هیئت، ادبیات و شعر صاحب‌نظر بودند و هریک از آنها توانستند رونق اندیشه‌های خود را به دیگر نقاط عالم انتقال دهند، جمع‌آوری کرده که البته باید اذعان نمود بیش از این حد می‌باشد. برای نمونه باید گفت تأثیر اندیشه ملاصدرا و صائب تبریزی در شبه‌قاره هند بود که آن دیار را منور به نور حکمت اسلامی نموده است. در شبه‌قاره هند کتاب شرح هدایه اثیریۀ ملاصدرا نام ناآشنایی نیست و تا مدت‌ها

آن کتاب به نام ملاصدرا تدریس می شده است.^۱

یکی از فیلسوفانی که در اوایل دوران صفویه می زیسته، جناب سید الحکماء میرمحمد باقر داماد حسینی (۹۶۹ - ۱۰۴۰هـ) می باشد. گرایش فلسفی او را مشایی می دانند، اما از برخی آثارش، از جمله رساله حاضر روش اشراقی دور از ذهن نیست. بنابراین، این فرضیه را به ذهن متبادر می کند که فلسفه ابن سینا را در کسوت حکمت اشراقی احیا کرده باشد و به قول دکتر نصر او را باید مفسر اشراقی ماوراءالطبیعه ابن سینا برشمرد.^۲

یکی از ویژگی ها و مشخصات آثار میرداماد توجه او به عنصر زمان و رابطه بین قدم و حدوث یا تحول و تداوم است. میرداماد در این موضوع که مورد توجه بسیاری از فیلسوفان و متکلمان پیش از خودش نیز بوده، نظریه ای جدیدی را ارائه می کند. تئوری او به نام حدوث دهری شهرت یافته که خالی از سابقه هم نبوده و تا به امروز نظریه رقیبی برای آن ارائه نشده است، هرچند دیدگاه های جدید دیگری در ساحت زمان ارائه شده، ولی هیچ کدام به عنوان نظریه رقیب که بتواند آن را نقد یا نقض کند، شکل نیافته است.

او برای زمان سه قلمرو وجود را در آن حوزه مورد مذاقه قرار می دهد: ۱. سرمد؛ ۲. دهر؛ ۳. زمان.

سرمد، یعنی حقیقت تحول نمی یابد یا رابط بین متحول و غیر متحول است. این قلمرو با ذات حق تعالی و اسماء و صفاتش سر و کار دارد و همه این ها خودخواسته ذات و لایتغیر است.

دهر که جهان ابدی مطلق است، پایین تر از جهان سرمد است. این

۱. تاریخ ایران، دوره صفویه، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، ص ۳۵۶.

۲. همان، ص ۳۴۹.

جهان رابط لا یتغیر با متغیر است. این عالم به اعتقاد میرداماد به طور مستقیم آفریده ذات نیست، بلکه آفریده ارباب انواع است و دهر دقیقاً ارتباط این ارباب انواع و جهان متغیر را نشان می‌دهد.

زمان، گزاره‌ای است که پایین‌تر از دهر قرار دارد که نشانگر رابطه بین اشیاء متغیر است. میرداماد معتقد است جهان در زمان خلق نشده است، به مفهومی که نخستین زمان بود و سپس واقعه‌ای به نام خلقت در آن حادث شده است. این همان حدوث زمانی است که وی آن را ردّ می‌کند. طبق اندیشه او این جهان از طریق ارباب انواع و با توجه به این که دهر بالاتر از زمان است، خلق شده است. بنابراین، خلقت، حدوث دهری است و این ابداع یا اختراع است، نه تکوین.^۱ او این حقیقت را در اغلب آثار مفصل و مختصرش بیان کرده و در این رساله به طور تلویحی با توجه به اصل موضوع اشاره می‌کند.

میرداماد این مسئله را با بیانی که خاص خود اوست و نشان از تضلع وی در عقلیات دارد، چنین بیان می‌کند: «یشبه أن يكون للحدوث ثلاثة معانٍ محصّلة:

أحدها: مسبوقيّة وجود الشيء بالذات، ويقال له عند الفلاسفة الحدوث الذاتي، ولا ينافي وجود الحادث أزلاً وأبدأً بوجود علّته الموجودة له دائماً.

وثانيها: مسبوقيّة وجود الشيء بعدمه مسبوقيّة دهرية وسرمديّة لا زمانية، بأن يكون الشيء معدوماً في الواقع بأصل العدم الصرف الغير المتّصف بالاستمرار ومقابله، ثمّ قد أخرج من صرف العدم إلى الوجود. ويشبه أن يكون أحقّ ما يصطلح عليه في تسميته، هو الحدوث الدهريّ.

وثالثها: مسبوقة وجود الشيء بعدمه مسبوقة زمانية، بأن يتقدم وجوده شطر من الزمان، وهو المسمى عند الجمهور بالحدوث الزماني^۱.
 سيدنا الأستاذ سيد جلال‌الدین آشتیانی در تبیین این مسئله می‌فرماید:
 این حکیم علامه، نظیر همه محققان از برای موجودات مراتب متعدد و متکثر به حسب سلسله طولی وجود قائل است و هر مرتبه را مخصوص موجودات آن مرتبه و این مرتبه را وعاء و ظرف و امری شبیه به وعاء می‌داند که به اعتباری امتداد وجودی موجود در این رشته محسوب می‌شود. مقام سرمد را مخصوص وجود صرف حق، محیط به جمیع مراتب، و مقام دهر را که به منزله روح و باطن از برای حادثات و زمانیات است، تجدید کننده مقام موجودات ملکوتی و مجردات امری، و وعاء مخصوص عالم زمانیات را که قشر و مقام نازل مجردات است، زمان می‌داند. لذا گفته‌اند: دهر روح عالم زمان است. سرمد روح دهر و به حکم «الله من واره هم محیط» حق اول جان جهان است. از قدمای حکماء این عبارت نقل شده است: «نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد»^۲.

شیخ الرئيس ابوعلی سینا در این خصوص نیز چنین فرموده است:
 «العقل يفرض ثلاثة أکوان:

أحدها: الكون في الزمان وهو «متى» الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى، ويكون مبدؤه غير متناه، بل يكون متقضياً، ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال.

۱. میرمحمدباقر داماد حسینی، مصنفات میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ - ۱۳۸۵ ش، ج ۱ ص ۴۶۳. رساله صراط المستقیم.
 ۲. القیسات، ص ۱۰۹. نیز در صراط المستقیم و الأفق المبین نیز همین مطالب آورده است.

والثاني: كونه مع الزمان، ويسمى الدهر. وهذا الكون محيط بالزمان، وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان في ذلك الكون؛ لأنه ينشأ من حركة الفلك، وهو نسبة الثابت إلى المتغير إلّا أنّ الوهم لا يمكنه إدراكه، لأنه رأى كلّ شيء في زمان، ورأى كلّ شيء يدخله كان ويكون والماضي والحاضر والمستقبل، ورأى لكلّ شيء «متى» إمّا ماضياً أو حاضراً ومستقبلاً.

و الثالث: كون الثابت مع الثابت، ويسمى السرمدي، وهو محيط بالدهر.^۱ پس مقام و مرتبه منبع حق تعالی که در کمال خود مستغرق است، مقام و مرتبه سرمد است که جمیع عقول طولیه و عرضیه به دلیل وجود ماهیتشان (چون حادثند) محدودند. در مقام مقایسه با وجود صرف مطلق بسیط، مسبوق الوجودند به عدم سرمدی و تنها حق است که قدیم محض است و همان عقول در مقام دهر حادثند به حدوث دهری سابق العدم، نسبت به صرافت وجودی حق تعالی.

نحوه اتصاف ماهیت به وجود

اما موضوع این رساله که تحقیق در مفهوم وجود است، نحوه اتصاف ماهیت به وجود را مورد بررسی قرار می دهد. ما بر اساس آنچه سیدنا الأستاذ سید الحكماء المتأخرین تحقیقاتی را در این خصوص انجام داده، مطالبی را که مربوط به این رساله باشد، به اختصار در اینجا می آوریم. امید است که این کمتر، توانسته باشد حداقل دین خود را به آن حکیم جامع ایفا کرده باشد.

سیدنا الاستاد می فرماید: یکی از قواعد مسلمی که در کتب حکما مقرر شده است، قاعده فرعیه نام دارد: «ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت ممت

۱. ابو علی بن سینا، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۱.

له» بنابر مفاد قاعده فرعی، وجود نیز باید امری زائد بر ماهیت باشد و ماهیت، قطع نظر از وجود تحقق خارجی داشته باشد.

ملا صدرا این قاعده را تخصصاً خارج از این اصل می‌داند. برخی گمان نموده‌اند که این تحقیق مفاد قضیه «الإنسان موجود» حاکی از اصل ثبوت شیء است، نه ثبوت چیزی از برای چیزی. برخلاف «الإنسان کاتب» که مفاد آن ثبوت کتابت است از برای انسان، و ثبوت کتابت از برای انسان، فرع بر اصل وجود انسان است. چه، عوارض خارجی، منبعث از جوهر شیء است، و فیض وجود تا از جوهر عبور نکند، به عرض نمی‌رسد، و ظهور عرض دلیل بر تمامیت اصل وجود جوهر است. و این که محققان ثبوت چیزی را از برای امری فرع ثبوت موضوع دانسته است نظر به «هلیت» مرکب و مفاد «لیسیت» تامه یا «کان» تامه داشته‌اند، محققان از اساطین به این موضوع وقوف کامل داشته‌اند، کما هو الواضح من کلام الشیخ الرئيس وتلامیذه وکلام المحقق الطوسی والسید الداماد.

میرداماد رضی الله تعالی عنه در تحقیق این مسئله گفته است: «و مضة .. أما أنت من المتبصرين بما قد تلونا عليك في سائر كتبنا؟- إن وجود الشيء في أي ظرف ووعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحقوق أمر «ما» به وانضمامه إليه. وإلّا، رجع هل البسيط إلى هل المركب، وکان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء. ومن يحسب وجود الماهية وصفاً «ما» من الأوصاف العينية، أو أمراً «ما» من الأمور الذهنية، وراء مفهوم الموجودية المصدرية، فليس من أهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركاؤنا السالفون في الصناعة.

ولو كان الأمر على ما حسبه، لكان الوجود نفسه ماهية «ما» من الماهيات، ويكون لا محالة وجوده زائداً على ماهيته، كما سائر الماهيات الممكنة،

ویکون وجوده أيضاً هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الأشياء.

فإذن الوجود فی الأعیان هو نفس صیرورة الشیء فی الأعیان، لا ما بالإتصاف به یصیر الشیء فی الأعیان. وكذلك الوجود فی الذهن هو نفس وقوعه فی الذهن. ووجود کلّ عرض هو وجوده فی موضوعه. ووجود الوجود هو وجود موضوعه. والشیء المعلول نفس ذاته وماهیته مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً، والوجود حکایة جوهر ذاته المجعولة بالفعل. فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها «مرتبة التقرّر و الفعلية»، وللمطلب الذي یأزائها «هل البسيط الحقيقي»، أعنی هل الشیء. ومرتبة الموجودية المصدريّة المتزعة منها، فقال لها «مرتبة الوجود». وللمطلب الذي یأزائها «هل البسيط المشهوری»، أعنی هل الشیء موجود علی الإطلاق. وصیور هذین المطلبین بآخرة واحد بحسب المحکي عنه.

ومفاد السالب فی الهلیات البسيطة، إمّا فی الحقيقي، فسلب الذات فی نفسها، وإما فی المشهوری، فسلب الوجود علی الإطلاق. وصیورهما أيضاً بآخرة واحد بحسب المحکي عنه. فأما إثبات مفهوم ما للذات، أي مفهوم كان، من جوهریات الماهية، أو من عرضياتها، فمن حیّز «هل» المركّب، أعنی هل الشیء شیء، والمحکي عنه ثبوت شیء لشیء، و فی السلب سلب شیء عن شیء.

فإذن، الوجود هو شرح نفس الذات المتقرّرة، والعدم، وهو سلب الوجود، شرح بطلان الذات الموهومة وليستيتها، ومفهومة ليس هناك شیء لا أنّ هناك أمراً مفهومة الیّس»^۱.

میرداماد همان طور که از کلماتش ظاهر می شود، بلکه مکرراً تصریح نموده است، وجود را امری زائد بر ماهیت در اعیان نمی داند؛ بلکه وجود هر

شیء، نفس تحقق خارجی یا ذهنی آن شیء می‌باشد. ما در این جهت با ایشان موافقیم، ولی این که می‌گوید: «وجود حقیقی ماوراء مفهوم مصدری ندارد و امری اعتباری و انتزاعی صرف است». مورد اشکال ماست.

آن‌طور نیست که مفهوم وجود حاکی از نفس مفهوم ماهیات و جوهریات ذات ماهیت باشد؛ بلکه وجود حکایت از تحقق و ثبوت خارجی ماهیت، و آنچه حاکی از نفس ذات و جوهر ماهیت است، می‌نماید. همان نفس ذات ماهیت است که «التعریف للماهیه و بالماهیه».

«وإن قال قائل: «إن الوجود يحكي عن تقرر الماهیه بحسب الخارج». به این معنا که وجود حاکی از تحقق و ثبوت ماهیت است و این که تحقق از برای نفس ذات، وجود بالذات و از برای ماهیت، بالعرض است، قول حقی است؛ کما این که حکایت ماهیت از وجود نیز به این نحو است. وقتی می‌گوییم انسان تحقق دارد، مفهوم انسان و ماهیت حاکی از آن است که مفهوم انسان، مثلاً، در خارج، بلکه در جمیع اطوار تحقق، دلالت دارد بر ثبوت و تحقق نفس ماهیت انسان؛ چه آن که حکایت ماهیت از نفس ذات ماهیت، فقط در مقام حمل اولی است، ولی در حمل شایع ماهیت، مرآت تحقق و خارجیت وجود است، که تحقق اولاً خاص وجود می‌باشد و ماهیت بالعرض تحقق دارد، و حکایت از مصداقی غیر از وجود ندارد.

مفهوم وجود در مقام صدق بر ماهیت، حکایت از تحقق خارجی ماهیت و خروج ماهیت از مقام استواء نسبت به وجود و عدم می‌نماید. ماهیت بعد از مجعولیت، مستحق حمل موجود می‌شود، و این خود بدیهی است که نفس سنخ ماهیت منشأ انتزاع وجود نمی‌شود، بلکه باید امری زائد بر اصل تقرر ذاتیات شیء عاید ماهیت گردد تا موجود شود. بدیهی است نفس ذات ماهیت بالذات نه موجود است و نه معدوم. پس

سنخ ماهیت، نقیض عدم نیست و آنچه بالذات نقیض عدم است، وجود است. چه، آنکه ماهیت متسببه به جاعل اگر حیثیتی از سنخ ماهیت کسب نماید، حال خود ماهیت را دارد. بنابراین صادر از جاعل نفس وجود است. میرداماد مانند سایر قائلان به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود در قواعد عقلی به حسب واقع تخصیص قائل شده است، اگر چه خود به این مطلب اقرار ندارد و یا توجه به این اشکال ننموده است. از جمله آنکه در حق تعالی ماهیت قائل نمی‌باشد؛ چنانکه در این رساله می‌فرماید: «أَنَّ الْوَاجِبَ، جَلَّ شَأْنُهُ، لَيْسَتْ لَهُ مَاهِيَّةٌ كَلِّيَّةٌ أَصْلًا، لَا الْمَاهِيَّةُ الْكَلِّيَّةُ الْجَنَسِيَّةُ وَلَا الْمَاهِيَّةُ الْكَلِّيَّةُ النَّوَعيَّةُ»^۱ و البته او را وجود صرف می‌داند و در ممکنات ماهیت را اصل دانسته، در حالتی که ادله طرفین دعوی قول به تفصیل را نفی می‌نماید. در قبسات می‌فرماید: «و بمثل ما استبان لك من السيلين، يستبين أَنَّهُ إِنَّمَا تَصَحَّحَ الْمَرْتَبَةُ الْعَقْلِيَّةُ لِلذَّاتِ الْعَيْنِيَّةِ، إِذَا لَمْ تَكُنْ الذَّاتُ الْعَيْنِيَّةُ، وَجُودَهَا الْأَصِيلُ فِي مَتْنِ الْأَعْيَانِ هُوَ بَعِينُهُ جَوْهَرُ نَفْسِهَا وَمَرْتَبَةُ ذَاتِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ».

فأما إذا كانت مرتبة نفس الذات بما هي هي، هي بعينها الوجود في حاق الأعيان، كانت المرتبة العقلية بحسب نفس ماهية الذات الحقّة من حيث نفسها المرسله، هي بعينها الوجود في متن الخارج والتقرّر في حاق الأعيان. فالمرتبة العقلية والهوية العينية هناك واحد، على خلاف شاكلتهما، حيث يكون الوجود زائداً على الماهية. فهذان أصلان من أمّهات الأصول التي هي أركان علم ما فوق الطبيعة»^۲.

منظور میرداماد «قدّس سرّه» از این عبارت، آن است که عقل هر ممکنی را منحل به دو جزء ترکیبی می‌نماید، که یکی از دو جزء،

۱. همین رساله، ص ۲۷.

۲. القبسات، ۵۱.

معروض و دیگری عارض است؛ ولی عرض تحلیلی، عرضی است که منبعث از ذات معروض شود؛ بلکه مراد از عروض، لحوق یکی از دو جزء است بر دیگری به اعتبار ذهن.

ماهیت معروض و وجود عارض است. وجود در مرتبه ذات ماهیت ممکن اخذ نمی‌شود. بنابراین جهت موجودیت ممکن به حسب عقل، متأخر از جهت ماهیت و ذات آن می‌باشد.

ولی مرتبه موجودیت حق همان مرتبه ذات و تقرر آن حقیقت است و اختلاف جهت و ترکیب از جهت وجدان و فقدان در حق وجود ندارد.

حقیقت حق وجود صرف غیر محدود و غیر مقید به حدود عدمیه است، لذا وجود و علم و قدرت و اراده و آنچه که کمال از برای او محسوب شود، عین ذاتش می‌باشد.

سیدنا الاستاد می‌فرماید: اشکال بر میرداماد آن است که اگر تحقق خارجی وجود مستلزم محال باشد، باید حق تعالی نیز دارای ماهیتی باشد، مخالف با سنخ و حقیقت وجود و قول به سنخین و اصلین، با توحید وجودی سازش ندارد و ادله قائلان به اصالت و مانعان اصالت، قول به تفصیل را نفی می‌نماید.

علاوه بر آن که سنخیت بین علت و معلول، از اصول مسلمة است، معلول و اثر وجود باید از سنخ وجود باشد، و علیت حق اول، امری زائد بر ذات او نمی‌باشد، و معلول از لوازم خارجی غیر منفک علت است، و صریح ذات حق، وجود محض و به صریح ذات، منشأ فیضان معلول است، و از علت افاضه می‌شود آنچه را که واجد است، نه آنچه را که فاقد است. بنابراین اصول اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از مسلمات فلسفه است.^۱

روش تحقیق

رساله تحقیق مفهوم وجود بر اساس یک نسخه خطی است که تاریخ آن مشخص نیست، ولی از رسم الخط آن می‌توان تخمین زد که حدود قرن دوازدهم یا اوائل قرن سیزدهم بوده باشد. این نسخه در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۲۱۲۴۴ از مجموعه نسخه‌های خطی اهدایی رهبر معظم انقلاب به آستان قدس رضوی می‌باشد.

همچنین نسخه چاپ سنگی آن در ضمن کتاب کلمات‌المحققین منتشر شده است و بین این نسخه با آنچه چاپ شده است، اختلاف بسیار اندکی وجود دارد که در ذیل آن اشاره شده است.

سید الحکماء ثالث المعلمین، جناب میرداماد، در ضمن متن به متون و تألیفات خود اشاره دارد که در حدّ وسع آنها را نشان داده‌ام. همچنین در برخی از موارد مطالبی که به نظر نیاز به توضیح بیشتر یا احیاناً قول خلافی از بزرگان این علم - چه قبل از خود و چه بعد از خودش - وجود دارد، آنها را برای آگاهی بیشتر و غنای مطلب ذکر کرده‌ام، و گاهی هم برای تأیید فرمایش او مطالبی را که از نظر مشرب با او مخالفت دارند، آورده‌ام.

اقرار داریم که این گونه تحقیقات خالی از نقص نمی باشد، ولی امید است محققان و دانشمندان، این حقیر را به سخره نگرفته و راه درست را تذکر داده تا بیشتر بهره بردار شود؛ چرا که هدف، احیاء آثار بزرگان و دانشمندان است تا ابعاد فکری آنان در جهات مختلف برای اهل فن آشکار گردد.

من افاد الوجود فی حدیث
مفهوم الوجود
بسطه الرحمن الرحیم

اعلم ان الحق یک سواک ان الوجود واحد فان لم یکن، بالنظر الى ذاته لاشیاء صریحا فاذا حصل الیقین فی الذکر ان الحق
والمحقق الخارجی التاضل لیکون ثبوت شیء من تلك الامور فان من قطع عن الثبوت لا بد من ان یكون
واجبا بالذات وموجودا بالذات فلیزم لانفکاد به بوجه بالهیهة اذا تم هذا ففعل لاشیاء ان الله و
الارض وغیرهما من الحقایق الخارجیة لم یکن لهما باعتبار ذاتها حقایق وامورا خارجیه فلیكون جمیعها
اشرا الى فعل فی الخارج فلهذا تحقیق اشرا الى فعل فی الخارج ولم یکن بین الحقایق الخارجیة وبعین وجودها
الخارجیة تفریق خارجیه لان الوجود الخارجی لیس الا انضمامها کالتسود والبیاض علی ما عرفت مشروحا
فی بحثنا فی الحدیث فی بعض احتمالات احدیها ان یكون اشرا الى فعل الخارجی الخارجیة والوجود یكون اما انترافی
وزیادة الوجود علی المبیة فی الذکر فقط علی ما قال المحقق الفرید فی التجرد لعل له زیادة فی المضمون و
بسطه تحقیق ذلك وحققنا الامر فی ذلک فی خبرنا عننا حتى تحقیق البسط واما ان یكون اشرا
الى فعل نفس الوجودات الخارجیة والمبیات یكون اما انترافی علی عکس ما بعد تحقیق واما الاحتمال الاول ان
المفروض ان المبیة امر خارج الوجود المکرر امر منضد وعلی هذا فلیقتضی ان یقول ان المبیة التي یكون من
الانترافیات الخارجیة من ان یكون شیء فی الخارج فان كان شیء فی الخارج فلیزم ان تحقیق الیقین فی الخارجیة
بین المبیة والوجود الخارجی فلیزم ان یكون الوجود الخارجی اما انضماما وقد عرفت ان طریقه مناهضة فکرة علی
ما ذکرنا فی حاشیة افق المبین وان كانت لاشیاء فی الخارج فلیكون المبیة من الامور العارضة لیس لها یتمتع فی
الخارج کالوحده واللزوم لا امکان وغیرها من الامور العارضة هی لا یكون داخل تحت مفعول لان الداخل
فی المفعول لا یكون الا الاشیاء المتحدة فینقیز ان یكون الامور المحصلة یكون داخل تحت المفعول من الوجود
الخارجیة دون المبیات فا لوجود بالعبث الى الوجودات المتحدة المحققة فی الخارج لا یكون من ان یكون مشترکا
لغلبة او معنویا بالاول باطل علی ما ثبت لایمان ان الوجود مشترک معنوی بما اذا كان الوجود مشترک معنویا
من الوجودات المتحدة الخارجیة فلیكون للوجود معنوی دویظا به ومعینا بضاده لاشیاء غیره من غیره
فی الخارج كما هو المفروض وذلك بالامر المحصل الیمن ان یكون کلیا بطبیعة موجودا فی الخارج او لا یكون
کلیا بطبیعة بل یكون جزئیا ضعیفا مقنونا بذاته وکل واحد منهما باطل بالاول فاما الاول فاما ان کلیا بطبیعة

افتاد انشعاع حیضات خود منصف و منکر نسبت الی انقسام و اکثر حصصه بان زمین راست بدلیل انکه اگر در زمین
 با ملاحظه کنند ذرات شعاع را بطریق نظر انحال اعتبار کنند هیچ انقسام و غیر متصور نگردد و جواب انقضای ملاسه
 از این مقال معلوم شود و پوشیده نیست که نور انشعاب بر محل وقوع ذرات واقع میشود و نور خود را بشمار بر میزند و جلالت
 او همان نور است و غیره و حیث وان نور که بر یک است انشا و تجسس نشود و بواسطه غلبه عمل بر انقضای ان نور
 ماه نباتت وان نور که بر محل انشعاب میخورد و میخورد و ملا نور در هر دو محل هر حال مشرف خود است و انقضای
 و مشرف که متوجه میگرد و راجع همان دو محل است و اگر انشعاب را بر امور حسیست متافیه منقضی اود نور خود را می تمام نموده
 بلکه ناقص بودی حکایت و انشعاب که بر طایفه اهل کلام بود و با یکی که بر طایفه شریفه موجوده و یکی در مجلس
 جمع شدند و مناظره در باب قیاسیه میان ایشان واقع شد و انشعاب اول گفت که بزرگواران خدا بیکد رسیده و کلمه
 ظهور کرده و ان دیگر چنین گفت که بزرگواران خدا انقدر رسیده و کلمه ظهور نکرده و حاضران مجلس هم که بودند نمی توانانند
 و انشعاب فرمودند بعضی از بزرگان سخن ایشان را چنین قیاس کرده اند که انشعاب اول اعتقاد کرده بود که رسیده و
 کرد در غایت خستند و ملاسه و مخالطه ایشان انقضای تمام باشد پس مقصود وی از ان سخن است که بزرگواران
 ان خدا بیک ناقص رسیده و انشعاب دوم اعتقاد کرده بود که در ملاسه بر انقضای نیست بر ان طریق که در انشعاب
 گفته شده و اگر رسیده و کلمه ظهور نکرده منقضی وجود حق جل جلاله تمام نباشد بلکه ناقص باشد پس مقصود وی نیز
 عام نباشد همین است که بزرگواران خدا انقدر ناقص باشند و شکی نیست که ناقص خدای انشعاب پس بزرگواران
 از خدای نباشند و کفر به یک لازم نیاید و السلام

[أثر الجاعل الحقائق الخارجية و الوجود أمرٌ إنتزاعى]

إعلم؛ أنّ كلّ ممكن، سواء أكان أزلياً أم حادثاً،^١ يكون بالنّظر إلى ذاته لا شيئاً صرفاً، فإذا حصلت له الشّيئة والكون الخارجى والحقيقة الخارجيّة المتأصل، فلا يكون ثبوت شيء من تلك الأمور في ذاته مع قطع عن الغير، وإلّا يلزم أن يكون واجباً بالذات وموجوداً بالذات، فيلزم الانقلاب، وهو محال بالبديةة.^٢

١. يعنى وجوداً أو ماهية.

٢. واستدلّ به صدر الحكماء والمتألهين بعد تمهيد مقدمتين، بأنّ كلّ ممكن سواء سُمى بالوجود أم المهيّة لا يكون نفس ذاته من حيث هى، بحيث يصحّ انتزاع الوجود والموجوديّة عنها، وإلّا لكان واجباً، لما مرّ آنفاً، فهو حين الوجود، إمّا أن لا يكتسب من الفاعل الموجد حيثيّة مصحّحة لانتزاع الوجود عنه، أو يكتسب تلك الحيثيّة عنه، فإن لا يكتسب، فقد بقى على ما كان عليه فى نفسه من عدم صلاحيتّه لانتزاع الوجود عنه، فلم يصّر موجوداً بعد بالضرورة، هذا خلف. وإن اكتسب من الفاعل تلك الحيثيّة، فنقول: هذه الحيثيّة ليست من نفس ذاته من حيث هى وإلّا لكان واجباً، لما مرّ فى المقدمة، ولهذا صرّح العلامة الدوانى - فى حواشيه القديمة على التجريد - بأنّ مبدع انتزاع الوجود فى الممكن، ذاته من حيث هى مكتسبه من الفاعل، وفى الواجب ذاته بذاته، فلا بدّ أن يكون غير نفس ذاته، ولا يمكن أن يكون ذلك الغير أمراً انتزاعياً، وإلّا لاحتاج إلى مبدأ موجود مصحّح لانتزاعه، فإنّ الأمر الاعتبارى لا يكون نفس أمرى إلّا إذا كان له مبدأ موجود فى الخارج، بل لا معنى لنفس أمريته إلّا كونه ذا مبدأ موجود على ما صرّحوا به، وذلك المبدأ لا يكون نفس ذاته من حيث ذاته، وإلّا لكان الممكن بنفس ذاته إنتزاع الموجوديّة، فيكون واجباً

إذا تمهّد^١ هذا، فنقول: لا شك أن السماء والأرض وغيرهما، من الحقائق الخارجية، لما لم يكن لها باعتبار ذاتها حقائق وأمر^٢ خارجي، فيكون جميعها أثر الجاعل في الخارج، فقد تحقق أثر الجاعل في الخارج.

ولما لم يكن بين الحقائق الخارجية وبين وجوداتها الخارجية إثنيّة خارجيّة؛ لأنّ الوجود الخارجيّ ليس أمراً انضماميّاً، كالسّواد والبياض، على ما عرفت مشروحاً في صُحُفنا الحكميّة،^٣ فبقى احتمالان:

أحدهما: أن يكون أثر الجاعل الحقائق الخارجية، والوجود يكون أمراً انتزاعيّاً، وزيادة الوجود على الماهيّة في الذّهن فقط، على ما قال المحقق الفريد في «التجريد»^٤ بقوله: «و زيادته في التّصور».^٥ وقد بسطنا تحقيق ذلك

بالذات. (صدر الدّين محمّد بن قوام الشيرازي، مجموعه الرسائل التسعة، الطهران، ١٣٠٢ق، ص ١٣٤ وأيضاً في الشواهد الربوبية ص ٧٦ والأسفار العقليّة الأربعة: ١/ ٢٥٠).

١. ممهّد: «آ».

٢. أموراً: «س».

٣. مثل كتابه الأفق المبين، راجع إليه في ص ٢٧٤ من جزء الثاني من مجموعه مصنّفات المحقق الداماد من منشورات مجمع الآثار والمفاخر الثقافيّة.

٤. الخواجه نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، قم، مؤسسه بوستان كتاب، ١٤٠٧ق، ص ١٠٦. باب زياده الوجود على الماهية في التصور.

٥. في الأصل: فزيادته في التصور. قال شارح العلّامة فيه: هذا نتيجة ما تقدّم، وهو أنّ قيام الوجود بالماهية من حيث هي إنّما يعقل في الذّهن والتّصور لا في الوجود الخارجيّ، لاستحالة تحقّق ماهية من الماهيات في الأعيان، منفكة عن الوجود، فكيف تتحقّق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه، بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتّصور، لا في الأعيان، وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السّواد بالمحل. (حسن بن يوسف المطهر الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، جماعه المدرسين للحوزه العلميّة، ١٤١٣ق، ص ٢٧).

وقال المحقق اللاهيجي: فزيادته في التصور، إشارة إلى الجواب عن استدلاله من جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الأول، أي لما كان الوجود إنّما

وَحَقَّقْنَا الْأَمْرَ فِي ذَلِكَ فِي مَزَبُورَاتِنَا^١ حَقَّ التَّحْقِيقِ وَالْبَسْطِ^٢.

يقوم بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة، ولا من حيث هي معدومة، وهذه الحيثية أعنى العراء عن الوجود والعدم، إنما تثبت للماهية في العقل لا في الخارج، ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن أحدهما أصلاً، فزيادة الوجود على الماهية وعروضه لها إنما يكون في التصور لا في الخارج، ليلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال، بل الوجود ليس إلّا في الذهن، وكونه في الذهن وجود له، زائد عليه، لكن في الذهن أيضاً. (الفيض اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، إصفهان، منشورات المهدوي، بي.تا، ج ١ ص ٣٦).

وقال صدر الحكماء والمحققين في جواب «من قال: إن الوجود عرض محتجاً بأن الوجود المعلوم له موضوع وكل عرض، فإنه متقوم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال الوجود، فإن وجود الإنسان متقوم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكان، ثم يعرض له الإضافة من خارج، انتهى»: فإن ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة أن الوجود بالقياس إلى الماهية، ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، بل هما واحد في الأعيان، وكذا في الأذهان. (صدر الدين محمد قوام الشيرازي (صدر المتألهين) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠ش، ص ٩). وقال الحكيم السبزواري: «كذا في الأذهان» أي في حاق الذهن أيضاً هما واحد، والتعدد بتحليله وتعمّله، ولهذا أفضل - العبارات في هذا المقام عبارة أفضل المحققين نصير الدين الطوسي «فقدس سرّه» في التجريد «فزيادته في التصور»، حيث لم يقل في الذهن. (الحكيم السبزواري، التعليقات على الشواهد الربوبية، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠ش، ص ٣٩٣).

١. أنظر الأفق المبين من جزء الثاني من مجموعته مصنفات المير الداماد الفصل الثاني من المسافة الأولى من الصرحة الأولى.

٢. حيث قال في القسبات: فالصحيح: صار الإنسان فوجد؛ لست أقول: صار الإنسان إنساناً، فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الإيتلافية المستدعية بمفهومها صائراً ومصبوراً إليه. بل أقول: صار الإنسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية بحسب المفهوم إلّا صائراً فقط، أي بتجوهر جوهر ذاته وتقرّر نسخ حقيقته، فوجد، أي انتزعت عنه الموجودة المصدرية؛ لأنها أول ما ينتزع من الذات المتجوهرية والحقيقة المتقرّرة، من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة، إذ ليس يحكى بها إلّا عن نفس الذات الواقع جوهرها في ظرف تلك الموجودة. فمرتبة الموجودة المترعة المتأخرة حكاية عن مرتبة العقلية الواقعة المتقدمة، وتابعة لنفس

وثانيهما: أن يكون أثر الجاعل نفس الوجودات الخارجيّة، والماهيات تكون أمراً انتزاعياً، على عكس ما هو التحقيق. وهذا الاحتمال باطل؛ لأن

تلك المرتبة المستبعدة إياها. وملاك كون الوجود بمعنى الوجودية المصدرية، عارضاً من عوارض الماهية، لا عين جوهرها، ولا جوهرية من جوهرياتها، وميزانه ومعياره، بل مرجعه وصوره ومآله ومعاده، هو كون الماهية غير متقرّرة بنفسها، بل من تلقاء جاعل فاعل مبدع مفيض، يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويدع سنخها ويفيض جوهرها. ثم لوازم الماهية من حيث جوهرها إنّما علّتها ومبدأها نفس جوهر الماهية في مرتبة التقرّر والفعلية، قبل مرتبة الوجودية المترعة أخيراً. (المحقق الداماد، القيسات، الطهران، منشورات الجامعة الطهراني، ١٣٦٧ش، ص ٥١-٥٢). وفي توضيح «عارضاً من عوارض الماهية»، قال: يشير به إلى زيادة الوجود على الممكنات، حيث إنّها ليست مطابقة صدقه عليها، ومغاير حمله بذواتها، وذلك بخلاف ما عليه نسبة الوجود المطلق إلى ذاته تعالى، حيث إنّ مصداق حمله عليه ذاته بذاته، فلا يكون زائداً على ذاته. (السيد أحمد بن زين العابدين العلوي، شرح كتاب القيسات، الطهران، مؤسسه مطالعات الإسلاميه، ١٣٧٦ش، ص ٢٠٦).

١. هذا على مشرب الإشراقين وفي الحكمه المتعاليه على ما هو التحقيق بأنّ المجعول نحواً من أنحاء الوجود بالجعل البسيط، وليس المجعول نفس الماهية، مع قطع النظر عن وجودها، كما ذهب إليه الإشراقيون، ولا صيرورة الماهية موجودة، كما ذهب إليه المشاءون أصحاب المعلم الأول؛ لأنّ الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية؛ لأنها واقعة بالعرض، وأقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة: أحدها: إنّ كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كون الجاعل مقوماً لها في حدّ نفسها، فيتقدّم عليها تقدّم الذاتيّ على ذاتي الذاتيّ مع قطع النظر عن الوجود، فيلزم أن لا يمكن تصوّر ماهية مع الذهول عن تصوّر فاعلها، وليس كذلك، فإنّنا قد تصوّر كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم أنّها بعد حاصلة أم لا، فضلاً عن حصول فاعلها، وفي الماهيات الحاصلة ما تصوّرها وتأخذها من حيث هي هي، وهي في هذا الاعتبار ليست إلّا هي، فلو كانت هي في حدّ نفسها مفتقرة إلى العلّة، لم يمكن أخذها من حيث هي هي، فإذا أثر الجاعل شيء آخر.

والثاني: إنّ الماهية لو كانت في حدّ ذاتها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأولي الذاتيّ لا بالحمل المتعارف فقط.

والثالث: إنّ كل ماهية، فهي تأتي عن كثرة الشخصات، ويمتنع أن يكون التشخيص من لوازم الماهية، كالوجود، فلو كانت مجعولة وكانت متعددة الحصول في ضمن أفرادها، فلا يخلو إمّا أن يتعدّد الجعل فيها أو لا. والأول، مستحيل؛ إذ لا تعدّد في صرف الشيء، بل هي لا

المفروض أن الماهية أمر انتزاعي والوجود الممكن أمر متأصل.

واحدة ولا كثيرة، فكيف يتكرّر جعلها في ذاتها. وأمّا الثاني، فأياها كانت مجعولة واحدة منها أو كلّها بجعل واحد. ففي الأول، يلزم الترجيح من غير مرجح؛ لأنّ نسبتها إلى الجميع واحدة. وفي الثاني، يلزم خلاف المفروض أو التناقض.

والرابع: إذا كانت الجاعلية والمجعولية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود، لكان المجعول من لوازم ماهية الجاعل، ولوازم الماهيات أمور اعتبارية عندهم، فيلزم عليهم أن يكون الجواهر والأعراض كلّها - إلّا المجعول الأول - أموراً اعتبارية.

والخامس: إن تشخص الماهية ليس عين الماهية، فهو بأمر زائد عليها، عارض لها، وعند القوم أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والمحققون منهم على أن التشخص بنفس الوجود؛ لأنّ الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها إليها واحدة، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة، فالمجعول بالذات إذن ليس نفس الماهية، بل الشخص، أو هي مع حيثة التعيّن، أو الوجود، أو ما شئت فيسمه، فانفسخ الفرض. (راجع الشواهد الربوبية، ص ٧١ - ٧٢).

[الدليل على أن الماهية لا يكون أمراً إنتزاعياً]

وعلى هذا، فلنقاتل أن يقول: إن الماهية التي تكون من الانتزاعات لا يخلو من أن يكون شيئاً في الخارج، فإن كان شيئاً في الخارج يلزم أن يتحقق الإثنية الخارجية بين الماهية والوجود الخارجي، فيلزم أن يكون الوجود الخارجي أمراً انضمامياً، وقد عرفت أنه تلزم منها مفسد كثيرة، على ما ذكرنا في حاشية «الأفق المبين».^١

وإن كانت لا شيئاً في الخارج، فتكون الماهية من الأمور العامة، ليس لها تحصيل في الخارج، كالوحدة والكثرة والإمكان وغيرها من الأمور العامة، وهي لا تكون داخلية تحت المقولة؛ لأن الداخل في المقولة لا يكون إلّا الأشياء المحصلة، فبقي أن تكون الأمور المحصلة داخلية تحت المقولة، هي الموجودات الخارجية دون الماهيات.

١. لم نعر عليه من الأفق المبين المطبوع، وعلى قول مصحح الكتاب، هذا المطبوع ناقص، لأن النسخ التي توجد كلها غير تام.

[إشتراك معنى الوجود]

فالوجود بالنسبة إلى الوجودات الممكنة المتحققة في الخارج، لا يخلو من أن يكون لفظياً أو معنوياً. والأول باطل، [بناءً] على ما ثبت بالبرهان، أن الوجود مشترك معنوي. وإذا كان الوجود مشتركاً معنوياً بين الوجودات المحصلة الخارجية، فيكون للوجود مفهوم، وهو ظاهر، ومعبر عنه أيضاً. وذلك المعبر عنه أمر متحصل في الخارج، كما هو المفروض. وذلك الأمر المتحصل لا يخلو من أن يكون كلياً طبيعياً موجوداً في الخارج، أو لا يكون كلياً طبيعياً، بل يكون جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته. وكل واحد منهما باطل.

أما الأول؛ فلأنه إذا كان كلياً طبيعياً، فلا بد أن يكون جنساً طبيعياً، أو نوعاً طبيعياً. وكلاهما باطل؛ لأنه يلزم أن يكون الوجود جزءاً جنسياً بالقياس إلى الممكن، أو تمام ماهية الممكن. فيلزم أن لا يكون الممكن ممكناً؛ لأن نسبة الوجود إلى الممكن نسبة إمكانية،^٢ ونسبة الجنس إلى ما هو جنس له،

١. بين المعقوفين في «س».

٢. نسبة الوجود إلى الماهية بنسبة العرض إلى الموضوع فاسد، من أنه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود، وأن الوجود ليس إلّا كون الشيء، لا كون شيء لشيء، كالعرض لموضوعه، أو كالصورة لمادتها. ووجود العرض في نفسه، وإن كان عين وجوده

ونسبة النوع إلى ما هو نوع له، نسبة الذات^١ إلى ذي الذات^٢. ولا شك أن نسبة الذات^١ إلى ذي الذات ليست نسبة إمكانية، كما لا يخفى على المتتبع، فيلزم أن تكون نسبة الوجود إذا كانت ذاتياً للممكن، نسبة غير إمكانية، والنسبة غير الإمكانية قاطعة للاحتياج إلى العلة، فيلزم أن يكون ثبوت الوجود للممكن غير محتاج إلى العلة، فيلزم انقلاب الماهية^٣.

لموضوعه، لكن ليس بعينه وجود موضوعه، بخلاف الوجود، فإنه نفس وجود الماهية فيما له ماهية. فكما أن الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان و في الزمان، و بين كون العرض في الموضوع. فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع، و بين وجود الموضوع، فإن الوجود في الأول غير وجود الموضوع، وفي الثاني عينه. فالوجودات حقائق متأصلة، والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلاً. وليست الوجودات إلّا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي - جلت كبريأؤه، - إلّا أن لكلّ منها نوعاً ذاتية ومعان عقلية هي المسماة بالماهيات. (صدر المتألهين، المشاعر، الطهران، الطهورى، ١٣٦٣ش، ص ٦٣ - ٦٥ ملخصاً).

١ كالإنسانية أو الحيوانية.

٢ كالإنسان أو الحيوان.

٣. إن كان المراد من هذا الانقلاب هو أن تصوير صورة مصورة بصورة أخرى مع حفظ الصورتين معاً، هو غلط فاحش. والصحيح ما قال المحقق السبزواري في منظومته بهذا القول: صورة بصورة، أي إلى صورة لا تنقلب؛ لأنّه انقلاب الماهية. وإنما على الهوى الانحفاظ بين الصورتين منسحب، أي جار؛ لأنّ الصورة المنقلب منها منحظة عند ورود الصورة المنقلب إليها، فإذا قلنا: «الماء صار هواء» ليس المراد أن الصورة المائية بما هي صورة مائية صارت مصورة بالصورة الهوائية؛ لأنّه انقلاب في الحقيقة، بل المراد أن المادة التي كانت متلبسة في الزمان الأول بالصورة المائية انخلعت عنها الصورة المائية، ولبست الصورة الهوائية في الزمان الثاني، وكذا إذا صار الأبيض أسود، لا يصير البياض سوداً، بل الموضوع له خلع ولبس كما ذكر. (الحكيم السبزواري، شرح المنظومة، الطهران، نشر تاب، ١٣٦٩ - ١٣٧٩ش، ج ٥ ص ٣٤٥).

[الدليل على بطلان قدم العالم بجميع أجزائه]

وأيضاً، كلّ أمر تكون نسبة الوجود إليه ضرورية ذاتية، يلزم أن يكون أزلياً وسرمدياً؛ كما أنّ القدم إذا كان ضرورياً ذاتياً لأمر، يلزم أن يكون أزلياً وسرمدياً، كالممتنع بالذات، فإنّ عدمه لما كان ضرورياً ذاتياً له، يكون أزلياً وسرمدياً. فيلزم أن يكون جميع الموجودات المتحققة في الخارج أزلياً وسرمدياً، ولم يتحقق وجود حادث أصلاً، فيلزم قدم العالم بجميع أجزائه، وهو باطل اتفاقاً وبديهية.^١

ولا يجوز أن يكون الوجود نوعاً طبيعياً، وإلّا يلزم أن يكون تابعاً تحت جنس، والحال أنّ الوجود ليس له جنس؛ لأنّه لا أعمّ من الوجود،^٢ فبقى أن يكون الوجود إذا كان كلياً طبيعياً يكون جنساً عالياً يندرج تحته جميع

١. نعم، كما قال قدّس سرّه آنفاً، من أنّ كلّ أمر تكون نسبة الوجود إليه ضرورية ذاتية، يلزم أن يكون أزلياً وسرمدياً، فإن كان جميع الموجودات المتحققة الخارجية بشرط أن يكون وجودها ضرورية ذاتية في العين، فتكون أزلياً وسرمدياً، ولكن غير ذلك عند التحقيق.

٢. لكونه أعمّ الأشياء لا جنس له، فلا فصل له، فلا حدّ له. وأيضاً هو أعمّ الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية، وتور الوجود يتميز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل، حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر.

الوجودات الممكنة، سواء أكانت الوجودات وجودات جوهرية أم عرضية، لأنه لا أعم من الوجود، ليصير الوجود جنساً سافلاً بالقياس إليه، فيكون الوجود جنس الأجناس، فيلزم أن لا يكون الجنس العالى إلّا واحداً، إذ يكون جميع الأشياء المحصلة داخلية تحت جنس واحد، فيلزم أن يكون جميع الأشياء المحصلة، كأنواع الجواهر وأجناس الأعراض وأنواعها، داخلية تحت جنس واحد، فيلزم أن لا تتحصل المقولات المتباينة بالجنس، والحال أن الجنس العالى إما اثنان، وهو الجوهر والعرض، أو عشرة، كما هو المشهور.

وأيضاً، لما كان الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً معنوياً، ولا يكون لمفهوم الواحد إلّا المعبر عنه الواحد، لا المتعدد؛ فإذا كان المعبر عنه بذلك المفهوم الواحد واحداً، فيلزم أن يتحقق ذلك المعبر عنه الواحد أينما ينتزع ذلك المفهوم الواحد، ولا شك أن ذلك المفهوم الواحد ينتزع من الواجب، جل شأنه.

وأيضاً، المفروض أن المعبر عنه بذلك المفهوم الواحد هو الجنس الطبيعي^١، فيلزم أن يتحقق ذلك الجنس الطبيعي في الواجب، جل شأنه. وهو أيضاً باطل؛ لأنه قد ثبت بالبرهان أن الواجب، جل شأنه، ليست له ماهية كلية أصلاً، لا الماهية الكلية الجنسية، ولا الماهية الكلية النوعية^٢.

وأما الثاني، وهو أن لا يكون المعبر عنه بمفهوم الوجود كلياً، بل يكون جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته، فهو باطل - أيضاً - من وجوه:

الأول: إن كل أمر يكون تشخصه بذاته، يجب أن يكون تشخصه عين ذاته، لا معلول ذاته، وإلّا يلزم أن يكون الشيء علة لتشخصه؛ وذلك باطل؛ لأن علة التشخص يجب أن تكون متشخصة في مرتبة العلية، فلا بد من

١. لا نسلمه؛ لأن الوحدة والوجود طبيعة واحدة، فضلاً عن أن يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود أمراً واحداً، وإن كان مفهوم الواحد غير مفهوم الوجود. (راجع إلى الحاشية على إلهيات الشفاء لصدر الدين الشيرازي، طبع منشورات بيدار، ص ٩٣).

٢. لأنه ماهيته عين إنبيته، لا خلاف فيه.

تشخص سابق على المعلول. فذلك التشخص السابق إن كان عين اللاحق فيلزم^١ الدور أو غيره، فنتقل الكلام إليه، وهكذا، فيلزم الدور أو التسلسل؛ ولا جزء ذاته، وإلّا يلزم أن يكون ذلك الجزء متشخصاً بذاته، لا الشيء الذي يكون ذلك الجزء جزءاً منه. فيكون ذلك الشيء مركباً من جزءين: أحدهما: متشخص بذاته. والآخر: غير متشخص بذاته.

[عدم الجواز بأن يكون شيء من الممكن يكون الشخص عين ذاته]

وعلى أى تقدير، فنقول: لا يجوز أن يكون شيء من الممكن بحيث يكون الشخص عين ذاته؛ لأن كل أمر يكون الشخص عين ذاته، يكون الوجود أيضاً عين ذاته؛ لأن الشيء إذا كان متعيناً بذاته، يكون أمراً متحصلاً كمال التحصل في مرتبة ذاته؛ لأنه لا تحصل أتم من التحصل التعيّن. وإذا كان الشيء له كمال التحصل في مرتبة الذات يكون له الوجود، [أيضاً في مرتبة الذات] وكل أمر يكون له الوجود والتعيّن في مرتبة الذات بالبدیهه، يكون واجب الوجود بالذات؛ لأن نسبة الوجود والتعيّن إليه حينئذ تكون مثل نسبة الإنسانيّة إلى الإنسان، ولهذا تكون عينيّة الشخص وعينيّة الوجود من خواصّ الواجب، جل شأنه.

الثاني: إنه إذا لم تكن الماهيات أموراً متحصّلة في الخارج، بل تكون من الانتزاعات فقط، كالأمر العامّة، وتكون المتحصّلات الخارجيّة منحصرة في الوجودات المتشخّصة بذاته، فيلزم أن لا يكون الكلّي الطّبيعيّ موجوداً في الخارج؛ لأن المفروض أن الأمور المتحصّلة في الخارج منحصرة في الأمور المتشخّصة بذاته.

[الدليل على عدم تحصيل الكلّي الطبيعيّ في الخارج]

والكلّيّ الطبيعيّ ليس متشخصاً بذاته، فلا يكون الكلّيّ الطبيعيّ موجوداً في الخارج أصلاً،^١ فيلزم أن يسقط مطلب «ما»، وينحصر المطلب في مطلب

١. وقال في القبسات: «الشيء الطبيعيّ» موجود، من دون أن تكون الطبيعة المرسلّة لا بشرط شيء المعبر عنها بـ «الكلّيّ الطبيعيّ» موجودة بعين ذلك الوجود. (ص ١٤٨). وقال شارحه رحمه الله: لا خفاء عليك في أن ظاهر هذه العبارة (الشيء ما لم يتشخص لم يوجد) وعكسها أن يكون بين التشخص والوجود تلازم بمعنى عدم انفكاك أحدهما عن الآخر في الهوية الشخصية سواء أكانا أمراً واحداً - على ما عليه معشر الحكماء المتألهين - كالشيخين وغيرهما أو لا، كما عليه المتأخرون. ثم إن الشريف المحقق جعل هذا القول برهاناً على انتفاء الوجود الكلّي الطبيعي في الأعيان في حواشيه على المحاكمات، ظناً منه أنه شيء، فلو كان موجوداً لكان متشخصاً، فلا يكون كلياً، والأستاذ المصنّف رحمه الله قد أورد هذا القول في مقام الإيراد، بأنه لا يجامع ما عليه المتألهون من الحكماء من وجوده في الأعيان. ثم أجاب عنه بأن المراد من المتشخص ما يكون متشخصاً، أو متحداً معه، والكلّيّ الطبيعي الموجود في الأعيان متشخص بالمعنى الثاني لا الأول، فلا يلزم أن يكون شخصاً. (شرح كتاب القبسات: ٣٦٠).

وقال صدر الحكماء والمتألهين: معنى وجود الكلّي الطبيعي، أي الماهية من حيث هي هي في الخارج - لا كما هو المشهور من الحكماء - أنها موصوفة بالوجود، بمعنى أن الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليها، ولا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها أنها غير موجودة بوجود الشخص أصلاً.

«من»، والحال أن القوم قاطبة جعلوا أمهات المطالب أربعة: مطلب «ما» الشارحة، ومطلب «هل» البسيطة، ومطلب «ما» الحقيقة، ومطلب «هل» المركبة، على ما حقق في مقامه.^١

فالمذهب المنصور أن الوجود بالحقيقة هو الوجود المتشخص بنفسه، والماهية تنتزع من نفسه، والعرضي ينتزع من وجود متعلق به. (الشواهد الربوبية: ١٣٣).

١. وقال الحكيم السبزواري في المنظومة:

أس المطالب ثلاثة علم	مطلب ما مطلب هل مطلب لم
فما هو الشارح والحقيقي	وذو اشتباك مع هل أنيق
وهل بسيطاً ومركباً ثبت	لمية ثبوتاً إثباتاً حوت

أس المطالب ثلاثة علم، وكلّ منها إثنان، فالكلّ ستة، أولها مطلب ما، وثانيها مطلب هل، وثالثها مطلب لم. «فما» قسمان: أحدهما هو الشارح، وثانيهما هو الحقيقي. فيطلب بما الشارحة أولاً شرح مفهوم اللفظ مثل ما الخلاء وما العناء، وبما الحقيقة تعقل ماهيته النفس الأمرية، مثل ما الحركة وما المكان، ولذا يقال التعريف للماهية وبالماهية. وذو اشتباك مع هل أنيق، أي ما وهل ذو ترتيب حسن. فكما أشرنا ما الشارحة مقدمة على هل البسيطة، بل على الكل، إذ لا بدّ أن يفهم مدلول اللفظ أولاً. ثم هل البسيطة مقدمة على ما الحقيقة؛ إذ الوجود مقدم بالحقيقة على الماهية، وما لا وجود له لا ماهية له، والحكيم يبحث عن الحقائق، وما لم يعتبر الوجود مع الماهية لا تستحق إطلاق لفظ الحقيقة، ولهذا فالوجود حقيقة كلّ ذي حقيقة. وبعدها هل المركبة، وإنما كانت بعد؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وهل بسيطاً، إنما يسمى بسيطاً؛ لأنّ المطلوب به وجود الشيء، والوجود المطلق بسيط. ومركباً ثبت؛ لأنّ المطلوب به الوجود المقيد، كالكتابة والضحك ونحوهما للإنسان. والوجود المقيد مركب من الوجود والقيد لمية. ثبوتاً إثباتاً حوت، أي يطلب بلم علّة الحكم والواسطة له. وهي قسمان: واسطة في الثبوت، وواسطة في الإثبات.

[الفرق بين المفهوم الواحد و المتعدد]

الثالث: إنّ المفروض هو أن الأمور المتحصّلة في الخارج، إنّما هي الوجودات المتكثّرة، فيكون كلّ واحد من تلك الوجودات معبراً عنه بمفهوم الوجود الذي هو المشترك المعنويّ، فيلزم أن يكون المفهوم واحداً، والمعبّر عنه متعدّداً، وقد عرفت أن المفهوم الواحد لا يكون له إلّا المعبّر عنه الواحد. فخذ ما آتيناك، وإذهب إلى ما أريناك، وكن من الشّاكرين.^١

١. وقد وقع الفراغ من تصحيحه والتعليق عليه في الثامن عشر من شهر محرّم الحرام سنة ستّ وثلاثين وأربعمائه بعد الألف من الهجرة النبوية في دار الرّضوان مشهد الرّضوي عليه آلاف التحية والثناء. والحمد لله وله الشّكر وإليه المستعان، بيد قليل البضاعة وكثير الإضاعة، هادي بن باقر رستكار مقدم الجوهري عفا الله عنهما من جميع أضلالهما وخطاياهما.